



## EXPERIENCIA RELIGIOSA (La contribución de J. H. Newman)

JOSÉ MORALES

1. Antes de introducirnos en el tema de la experiencia religiosa, tal como se refleja en la vida y en los escritos de Newman, es preciso recordar que la expresión *experiencia religiosa* está lejos de contener un significado preciso.

Designa en efecto —como cualquiera puede testimoniar— hechos muy variados. Este sentido plural se complica por la notable complejidad de los fenómenos y acontecimientos a los que la expresión quiere referirse. Existe además la densidad y riqueza de los actos humanos que intervienen en esos fenómenos.

Experiencia religiosa significa para muchos simplemente religiosidad. Hay que determinar, por lo tanto, lo mejor posible el significado de la expresión, si bien una idea más clara de lo que esta experiencia significa nos vendrá solamente, con ayuda de Newman, al final de esta investigación.

No debe olvidarse que las tres bases de la religión están constituidas por la autoridad, la tradición y la experiencia. Ocurre, sin embargo, que el centro de gravedad del fenómeno religioso parece desplazarse ahora desde los dos primeros factores hacia el tercero, que es el que aquí nos ocupa. Muchas consideraciones actuales de la religión privilegian en ella el elemento experiencial y tienden a convertirlo en el núcleo de lo religioso.

Sin perjuicio de las correcciones y aclaraciones que deban introducirse en estos planteamientos y tendencias unilaterales, importa mucho afirmar desde ahora que, a pesar de su carácter específico, la

experiencia religiosa es parte de la experiencia global de la persona humana, que está abierta a la transcendencia divina, y es un ser que vive y opera en el mundo visible.

Importa asimismo escapar a una concepción reducida de la experiencia religiosa, como algo alojado exclusivamente en los dominios del sentimiento. La vivencia de lo sagrado comporta siempre importantes aspectos cognoscitivos. Lo cual no significa que la experiencia sea una construcción mental, ideada por la potencia cognoscitiva del hombre.

Experiencia es conocimiento o aprehensión inmediatos de una realidad concreta, que puede ser externa o interna al sujeto. Es por tanto un conocimiento obtenido a través de una relación directa, entablada y vivida con el objeto conocido. Experiencia se entiende en contraste con un conocimiento puramente teórico, que se obtiene por la descripción, el relato, la información o la reflexión<sup>1</sup>.

2. Es conveniente afirmar también desde ahora que este estudio no se refiere a la experiencia mística, sino a la experiencia que es dado encontrar en la vida espiritual ordinaria del creyente. Esta vida presenta habitualmente diferentes niveles y momentos de intensidad, y, sin ser *mística* en el sentido fuerte y estricto del término, tal como lo ha consagrado la tradición católica, se halla abierta a importantes vivencias de Dios y de lo sobrenatural.

Los místicos cristianos han tenido ciertamente experiencia de Dios. Para ellos, saber y creer coinciden en la medida que es posible en este mundo. Pero ese conocimiento experimental de carácter único resulta tan oscuro, misterioso y sellado que apenas puede hablarse de él cuando no se ha tenido, y, dada su naturaleza inefable, tampoco se hablará de él si se tiene.

Esta opción, que es necesaria por motivos metodológicos y también de fondo, es además muy oportuna y coherente en nuestro caso, porque a pesar de lo que han sostenido distinguidos newmanianos, como Giovanni Velocci<sup>2</sup>, Newman no ha de ser considera-

1. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, París 1954, 20 s.

2. *Newman místico*, Roma 1964.



do un autor místico, según el sentido usual que la palabra encierra en la historia católica de la espiritualidad.

Puede aceptarse en lo fundamental la opinión de M. Nédoncelle cuando afirma que, en la experiencia vivida por Newman, «la intuición propiamente dicha del Absoluto nos es negada. Exiliados de nosotros mismos, separados de Dios que es trascendente, alejados de toda criatura, así permaneceremos en la prueba hasta el final. Los místicos prometen a nuestra obediencia una visión que nos colma. Pero Newman no es un místico. Avanza en un desierto, silencioso por una fe razonable... Sin duda, de tiempo en tiempo parece que una fugaz claridad disipe las tinieblas y que una luz cegadora atraviese los paisajes de la ilusión. Pero nuestra guía es la fe, nuestra historia es un riesgo, y nuestro Salvador es un Dios escondido»<sup>3</sup>.

Otro newmaniano importante escribe: «los escritos autobiográficos de Newman, sus cartas llenas de revelaciones personales, sus homilías, no contienen pasaje alguno que pueda explicarse solamente por experiencias místicas personales»<sup>4</sup>.

Los autores hacen más bien notar por lo general el carácter normal y ordinario de la vida espiritual de Newman, así como de su experiencia religiosa<sup>5</sup>, lo cual no ha sido obstáculo para que la Iglesia haya declarado la heroicidad de sus virtudes cristianas, en enero de 1991.

Como todos los grandes convertidos, Newman ha de ser considerado sujeto eminente de experiencia religiosa. Si atribuimos un sentido más débil al término místico, resulta aceptable y orientador lo que escribe Jan Walgrave: «Newman tuvo experiencia religiosa y mística de la realidad de Dios y de su actividad salvadora. Día tras día, esta experiencia nutre su vida interior e inspira sus pensamientos y acciones. Muy pronto, sin embargo, la Iglesia se convierte para él en realidad sacramental de la revelación de Dios, es decir, de su presencia salvadora... La experiencia mística de la realidad de Dios coincide con la experiencia de Cristo, realidad reveladora de

---

3. *Oeuvres philosophiques de Newman*, París 1945, 193.

4. P. ZENO, *J. H. Newman*, Hilversum 1960, 326.

5. H. TRISTRAM, *Meditations and Devotions*, London 1955, xi.



Dios, y a fin de cuentas con su experiencia de la Iglesia, que es la actualidad de Dios siempre presente y activa entre nosotros»<sup>6</sup>.

Pero lo cierto es que, por diversos motivos, la mística no encuentra simpatías en Newman. Ni su formación religiosa ni su temperamento le conducen en esa dirección.

En su etapa calvinista y anglicana, Newman se encuentra influido por prejuicios confesionales que con mayor o menor razón le llevan a identificar la vía mística con actitudes de evasión religiosa, quietismo y pereza espiritual. Escribe, por ejemplo, en estos años: «Se debe huir la tendencia mística del alma (the mystical turn of the mind) que es sólo imaginación o especulación sutil»<sup>7</sup>; «Hay personas que creen que la religión consiste en los éxtasis. Pero no piensan así los verdaderos cristianos»<sup>8</sup>; «muchos se imaginan que ciertos raros fenómenos que ocurren en sus almas —fuertes emociones, inquietudes, excitaciones suprahumanas, y extravagancias del pensamiento y de los sentimientos— son prendas de ese Espíritu inescrutable que nos ha sido dado;... pero se equivocan»<sup>9</sup>.

Por su propio modo de ser realista, al que nunca debilitó la aguda percepción del mundo invisible que poseía, Newman fue siempre radicalmente contrario a toda forma de emocionalismo religioso, que podía alimentar fácilmente dudosas propensiones místicas. Este realismo temperamental y equilibrado protegió a Newman de posibles espejismos y falsas visiones espirituales, que a veces creía detectar en corrientes protestantes que habían convertido la *sola fe* en un espejo donde solo se reflejaba la imagen del sujeto. Eran experiencias sin contenido, en las que el creyente únicamente se encontraba a sí mismo.

En las «Conferencias sobre la Justificación» (1838) escribía: «*en la justificación (luterana) se coloca la fe personal, o una especie de experiencia mística (spiritual mindedness) por encima de Dios y de Cristo: se realiza así un acto concreto sobre el cual nos sostenemos.*

---

6. Newman. *Le développement du dogme*, París 1957, 338.

7. PPS II, 289.

8. PPS V, 71.

9. PPS VIII, 215.





La energía reside más en el acto que en el objeto de fe, más en la potencia consoladora y activa de la palabra de Dios, que en su contenido. El acto religioso consiste entonces, más que en el hacerse presente Cristo, en la reflexión sobre el propio yo; no en una sencilla mirada hacia El, sino más bien en darse uno cuenta que Le está mirando; no tanto en la divinidad y fuerza redentora de Jesús, como en la propia experiencia de conversión»<sup>10</sup>.

La desconfianza de Newman hacia la mística tenía además motivos dogmáticos, que había formulado al contacto con las obras de San Atanasio de Alejandría, el Padre de la Iglesia que mejor conocía y al que más admiraba. La teología del Verbo encarnado propuesta por el gran Padre alejandrino no solo le ayudó a entender el papel de la Humanidad del Señor como principio de santificación y salvación. Le hizo también mantener distancias, fiel a las ideas de Atanasio, de las vías místicas y solamente contemplativas como modo de unión con Dios.

Después de la conversión, Newman adquiere una mayor apertura respecto a lo místico, que, por afinidad a todo lo católico, considera y juzga con respeto<sup>11</sup>. Pero nunca llega a verlo con simpatía, «y permaneció así oscilante entre el rechazo y el desinterés»<sup>12</sup>.

3. La experiencia religiosa como asunto del que la teología se ocupa de modo expreso y consciente ha sido tematizada solamente en el siglo XIX. Es una cuestión que se origina principalmente en el mundo religioso salido de la Reforma, aunque tiene, como es lógico, masivos precedentes no formulados en la tradición cristiana de todas las épocas anteriores.

La llamada Ortodoxia protestante del siglo XVII se caracteriza por el deseo de presentar sistemáticamente los principios religiosos reformados como expresión directa de la *verdad de la Biblia*. Esta verdad bíblica se hallaría confirmada, según esta concepción, por el «testimonio del Espíritu Santo», que habla en el corazón de los fie-

10. *Lectures on Justification*, 1838, p. 325.

11. *Essay*, 443; *SVO*, 92.

12. G. VELOCCHI, *Newman místico*, 14. Cfr. *Loss and Gain*, 74; *Callista*, 70.



les. Pero los teólogos de este tiempo se resistieron a otorgar a este testimonio espiritual la categoría de criterio religioso fundamental.

Los énfasis de la teología protestante se desplazan en el siglo XVIII, siglo de las luces, hacia una incorporación de la racionalidad dentro de la visión teológico-religiosa. La Ortodoxia protestante había reconocido ya a la «teología natural», basada en la «Revelación general» de Dios una cierta función propedeútica que evitase el peligro fideista. Pero en el siglo XVIII, el Protestantismo hace de la «teología natural» un concepto básico, con la pretensión de construir un sistema puramente racional de nociones religiosas, fundado en la naturaleza humana. La Biblia perdió así la autoridad formal de que gozaba en la Ortodoxia y dejó de representar por sí misma un criterio independiente y suficiente de verdad religiosa. Sólo los elementos bíblicos coincidentes con los contenidos de la «religión natural» podían recibir validez permanente. El criterio real de verdad era, por tanto, para estos teólogos luteranos y reformados, un principio de racionalidad.

Los teólogos del siglo XIX insistieron en la experiencia personal como lado subjetivo del «principio protestante» y como criterio independiente de verdad religiosa. Este nuevo planteamiento iba dirigido contra el principio Ortodoxo de la autoridad formal y última de la Biblia, y suponía también una crítica del principio de racionalidad del siglo XVIII. Tenía un precedente señalado en el Pietismo y en una *Erfahrungstheologie* que entendía la Justificación del pecador no como una doctrina, sino como una experiencia de carácter existencial.

Los teólogos evangélicos del pasado siglo negaron que la esencia de la religión pudiera encontrarse mediante reflexiones sobre la naturaleza humana considerada en abstracto. Creyeron encontrar, por el contrario, las bases personales de la religión en la conciencia inmediata de sí mismo y del universo, como también en las manifestaciones históricas de lo religioso en la vida de los pueblos y de los individuos.

4. La teología protestante ha desplegado así sucesivamente en un abanico temporal de tres siglos, tres criterios o principios, —Biblia, razón, experiencia—, cada uno de los cuales ha manifestado una



fuerte inclinación a imponerse de manera absolutista y con olvido de los otros dos.

La teología católica ha experimentado desde el siglo XVI serias dificultades para reflexionar sobre la experiencia de Dios y de la gracia, por un comprensible temor a incurrir en la visión protestante de la certeza subjetiva del estado de justificación y a comprometer el carácter sobrenatural de la gracia divina<sup>13</sup>.

Y sin embargo no puede minimizarse, por ejemplo, la contribución de un San Agustín a una teología de la experiencia, que se encuentra de un lado abierta a la trascendencia divina, y corresponde a la vez a un despliegue de la auténtica interioridad humana. Agustín ha evitado conscientemente el término *experientia* en sus escritos, pero su teología se encuentra vigorosamente caracterizada por ella. «Las *Confesiones* son, entre otras cosas, el relato del eco existencial de la verdad cristiana en su alma»<sup>14</sup>. Para Agustín, la fe es objeto de experiencia. «Si la fe está en nosotros —dice—, contemplémosla»<sup>15</sup>.

La experiencia no es aquí profundizar en sí mismo, sino profundizar en la Fe y en el misterio que la Fe vela y descubre al mismo tiempo. La experiencia de Agustín no es un asunto de psicología religiosa humana, aunque haya sido precisamente él quien primero ha desarrollado en su teología las relaciones de las facultades intelectuales y volitivas del creyente con los Misterios de la Fe.

Hay una luz definitiva que hace posible e ilumina el movimiento de la mente terrena, de modo que la acción reveladora de Dios es entendida por Agustín como la concesión de esa luz íntima al alma. La fe posee aquí una tendencia intrínseca a la experiencia y a la visión mística, antesala y anticipación de la visión beata.

San Anselmo (1033-1109) constituye en muchos aspectos un puente entre San Agustín y Santo Tomás de Aquino. El discurso an-

13. Juan Martín VELASCO, *Las Variedades de la experiencia religiosa, Experiencia religiosa*, ed. A. DOU, Madrid 1989, 24-25.

14. H. U. Von BALTHASAR, *Gloria. La Percepción de la Forma*, Madrid 1985, 254.

15. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* 13, 1, 3.



selmiano sobre la fe incluye necesariamente un discurso sobre la experiencia creyente. «El que no cree —escribe— no experimentará nada (experietur), y el que no ha experimentado tampoco conocerá nada. De la misma manera que la experiencia se eleva sobre el haber-oído-decir, así el conocimiento del que experimenta sobrepasa el conocimiento del oyente, y por eso no se puede comenzar a investigar los misterios sobrenaturales antes de haber adquirido desde el sólido fundamento de la fe unas costumbres virtuosas y una sabiduría (sapientia) probada»<sup>16</sup>. La verdad cristiana «gustada a través de la experiencia» se convertirá a partir de S. Bernardo en el centro de gravedad de la Teología espiritual.

Santo Tomás de Aquino ha reformulado la atracción interna agustiniana por el amor. Lo ha hecho con ayuda de lo que denomina *interior instinctus et attractus doctrinae*<sup>17</sup>, que son imprescindibles para que el hombre reconozca y acepte la sobrenaturalidad de los actos externos de revelación. El *interior instinctus* es designado también por Tomás con los nombres de *inspiratio interna* y *experimentum*.

Tomás describe la dinámica del acto de fe dentro del sujeto como el desarrollo del Espíritu de Dios vivo en el espíritu del hombre. El Espíritu divino inserta al creyente en la corriente de Amor que va del Padre al Hijo y viceversa. Los dones del Espíritu Santo que Dios otorga junto con la gracia conducen al creyente a una experiencia cada vez más profunda, tanto de la presencia del ser divino como de la verdad, bondad y belleza encerradas en el misterio de Dios.

Esta «es la experiencia que suele denominarse *mística* cristiana, entendiendo el vocablo en un sentido muy general, y que no se identifica con la carismática eclesial de los dones y misiones especiales»<sup>18</sup>.

Santo Tomás tiene muy en cuenta expresiones de Dionisio Areopagita, tales como «patiendo divina didicit divina», en las que

16. *Epist. de Incarnatione Verbi* 1.

17. In Ioan. 6, 4, 7; In Rom 8, 6.

18. H. U. Von BALTHASAR, *Gloria*, 154-155.



se contiene in nuce toda una teología de la experiencia, y que contraponen, sin rupturas ni separaciones drásticas, el *saber* sobre Dios y el *sentir* las cosas divinas.

Hay ciertamente un contraste entre el modo agustiniano y el tomista de plantear la experiencia religiosa. San Agustín usa una vía cognoscitiva interior, que no es la de Santo Tomás. El punto de partida en la búsqueda de Dios es para el Doctor común la consideración de Dios como causa primera en el proceso cósmico. San Agustín en cambio busca a Dios como fuente íntima de experiencia espiritual.

Esta diferencia no significa, sin embargo, que Agustín se desinterese de la causalidad mundanal externa, o que Tomás no se ocupe de la dinámica espiritual interna al hombre creyente. Tomás de Aquino nunca ha pretendido reducir el espacio del misterio interior del conocimiento divino ni atenuar el papel de la iluminación y percepción sobrenaturales que giran en torno al asentimiento proposicional. Dice nuestro autor: «La unión con Dios obrada en nosotros por el Espíritu Santo se realiza mediante el amor, y es así cuasi-experimental»<sup>19</sup>. En otro lugar leemos: «El Hijo es enviado cuando es conocido y percibido por alguien, puesto que la percepción indica cierto conocimiento vivencial (*perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat*)»<sup>20</sup>.

San Agustín y Santo Tomás testimonian el hecho de que no existe un único modelo cognoscitivo-experiencial que pueda dar razón completa de la vida espiritual y reflejarla en todos sus aspectos. La experiencia religiosa, tal como se refleja en la práctica y en la teoría de la mejor tradición cristiana, es una vivencia inmediata que depende tanto de Dios como de la conciencia psicológica del sujeto, y que se encuentra siempre mediada por el mundo externo y visible. Inmediatez y mediación forman parte de ella. Que la experiencia sea inmediata no significa que sea un dato originario independiente de todo condicionamiento. La experiencia religiosa pura no existe, da-

19. In I Sent. 14, 2, 2 ad. 3.

20. S. Th. I, 43, 5, ad. 2.

do que la experiencia religiosa no es una vía de percepción separada del resto de la experiencia del hombre en el mundo.

Este recorrido breve a través de la tradición en algunos de sus testigos más eminentes y menos sospechosos de entusiasmo religioso nos autoriza a concluir que a pesar de sus resonancias controvertidas y el eco de polémicas y errores que suscita, el concepto de experiencia es indispensable a una recta teología cristiana, si se entiende la fe como el encuentro de toda la persona humana con Dios.

5. Podemos decir que *Newman* ha contribuido eficazmente a liberar la idea moderna de experiencia cristiana de las hipotecas subjetivistas en las que era mantenida por la *Erfahrungstheologie* protestante en sus diferentes versiones. Newman ha trasladado la idea de experiencia desde unos planteamientos puramente epistemológicos de meros contenidos de conciencia productiva a un horizonte en el que la vivencia religiosa tiene lugar como reacción de todo el ser humano ante la Presencia cierta del misterio divino. Lo primario no es aquí la experiencia, sino Dios que la hace posible y la provoca en el hombre.

La cuestión no es, en efecto, saber si los hombres tienen experiencias religiosas, porque sin duda las tienen. La cuestión importante es determinar si es razonable aceptar que esas experiencias versan sobre algo real, que esté sujeto a algún tipo de comprobación, o si, por el contrario, habrían de considerarse ilusorias.

La experiencia y la comprensión crítica de esa experiencia son dos aspectos o momentos de un único hecho interior. El segundo momento ayuda a articular el primero, le atribuye un sentido, y determina su autenticidad. Toda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación, de percepción y análisis.

Fr. *Schleiermacher* (1768-1834) ha ejercido una influencia decisiva —como es bien sabido— en el modo en que gran parte de la teología de los siglos XIX y XX ha planteado y intentado resolver la cuestión de la experiencia. Este es uno de los temas centrales que la personalidad teológica del autor alemán ha impuesto, por así decirlo, a la reflexión protestante de todo un centenio.

Un aspecto capital del pensamiento de *Schleiermacher*, que viene dictado en gran medida por sus presupuestos filosóficos de ti-





po idealista, es entender que la experiencia religiosa no es conciencia de otro, sino del propio yo. Cualquier contenido religioso no es para el otra cosa que una modificación de la conciencia creyente, que, de acuerdo con los principios idealistas, es considerada productiva.

Kant parte de una intensa preocupación filosófica, que tiene en su centro la justificación de la razón crítica. En esta visual lo religioso entra ciertamente en el campo de competencia de esa razón crítica, pero lo hace, por así decirlo, de manera resultante y secundaria.

Schleiermacher arranca, en cambio, de una aprehensión originaria e interna de la experiencia religiosa, y se afana por pensarla con todos los recursos de la razón. Esta trata de medirse constantemente con aquella experiencia como con algo distinto de ella. Pero los sistemas filosóficos en que el autor se apoyó no eran capaces en sí mismos, ni por el punto de vista en que se colocaba el teólogo, de respetar la constitución verdadera de la experiencia como algo real<sup>21</sup>.

El planteamiento de experiencia pura como sentimiento aconceptual, que separa radicalmente sentir y conocer en el acto religioso interno, es típico de Schleiermacher. Esta visión teológica no es solamente deudora de la filosofía idealista. Lo es también de la necesidad sentida por toda la dogmática luterana de construir el entero sistema teológico sobre la *sola fides*, como principio crucial de la dogmática cristiana y criterio hermeneútico de la S. Escritura. Se determina así el denominado testimonio interno del creyente, que sería obra directa del Espíritu Santo.

De aquí deriva y arranca el neoprotestantismo contemporáneo, que creará encontrar en la experiencia subjetiva de la fe el fundamento de la certeza para la verdad cristiana asumida por la conciencia creyente.

La experiencia de lo sagrado ocupa un lugar central en la filosofía religiosa de Rudolf Otto (1869-1937). Hombre profundamente religioso, Otto observaba con inquietud la corriente desacralizadora

---

21. Sergio SORRENTINO, *Filosofía ed Esperienza Religiosa*, Milano 1993, 56.



introducida por Feuerbach, que veía en la religión un pensamiento humano proyectado hacia el exterior, o, lo que es lo mismo, una auto-representación del hombre.

Otto considera, en cambio, la eclosión de lo sacro o numinoso en el espíritu humano como un fenómeno primordial, un *Urphänomenon* constitutivo e irreductible. En base a premisas neo-kantianas, intenta dar un fundamento a las intuiciones religiosas, con el fin de asegurarles, en lo posible, un cierto valor cognoscitivo.

Lo *sacro* es así en Otto una categoría a priori del espíritu humano. Viene dado con el hombre y, como todo aspecto humano necesario, no necesita demostración. Procede de la razón pura y es fuente de conocimiento independiente de la experiencia del mundo.

Pero la religión es en Otto un mundo interior sin ventanas, y la experiencia religiosa es un encuentro del creyente consigo mismo, lleno de oscuridad e inefabilidad. Es el sentimiento quien nos advierte aquí que nos hallamos en presencia de dimensiones eternas del espíritu.

6. Llegados a este punto de la exposición, parece oportuno afirmar que es preciso devolver la experiencia religiosa al horizonte prerreformado de la tradición cristiana y a los autores que no han perdido de vista ese horizonte, aunque hayan podido formular el tema en términos más o menos modernos.

«El problema de la legitimidad de la experiencia cristiana —escribe A. González Montes— no se resuelve a espaldas de una reflexión que satisfaga algunas de las pretensiones planteadas por la conciencia crítica del hombre contemporáneo, tales como a) que el objeto dado en la experiencia religiosa pueda ser considerado como objeto de experiencia histórica y mundanal; y b) que, abierta así la viabilidad de afirmación del objeto, pueda verse la relación que esa afirmación guarda con la estructura cognoscitiva finita del ser humano... Por un planteamiento semejante se había pronunciado ya la tradición cristiana antes de la Reforma; y su recorrido histórico fue interrumpido por la impugnación que la teología protestante llevó a cabo de su expresión escolástica en la teología natural y filosófica»<sup>22</sup>.

22. *Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana*, Estudios eclesiásticos 62 [1987] 157.



La experiencia religiosa, tal como se plantea y desarrolla en la autobiografía y en la teología de Newman, es, por definición, subjetiva, pero de ningún modo puede ser considerada subjetivista. Newman ha cubierto el abismo que casi toda la teología de su tiempo que trataba el tema había abierto entre razón y experiencia, objetividad del misterio y subjetividad de la vivencia religiosa<sup>23</sup>.

La exposición de la teología newmaniana de la experiencia puede arrancar, si se desea, de la vivencia personal, que Newman califica de *pensamiento*, «de dos seres, y sólo dos, absoluta y luminosamente evidentes: yo mismo y mi Creador»<sup>24</sup>.

Pero también podría arrancarse de lo que Newman denomina principio dogmático, admirablemente descrito en las líneas siguientes: «Existe por tanto una sola verdad, y el error religioso es inmoral por su propia naturaleza. Los seguidores del error, aunque no sean conscientes de ello, son culpables por hacerse sus sostenedores. Se debe temer el error. La búsqueda de la verdad no se asemeja en nada a la excitación propia de un descubrimiento. Nuestro espíritu se halla sometido a la verdad. No le es, por tanto, superior, y está obligado no tanto a disertar sobre ella cuanto a venerarla. La verdad y el error son situados ante nosotros para probar nuestros corazones. Elegir entre una u otro significa hacer una terrible apuesta de la que depende nuestra salvación o nuestra desgracia. «Antes que ninguna otra cosa es necesario profesar la fe católica»... Este es el principio dogmático, que es un principio de fuerza»<sup>25</sup>.

Este texto puede completarse con otro de la *Apología pro vita sua* (1864). Se refiere al dogma cristiano como uno de los principios e impulsos básicos del Movimiento de Oxford (1833-1845), y dice así: «el principio capital del movimiento me es hoy día tan querido como me lo ha sido siempre. He cambiado en muchas cosas, pero no en ésta. Desde los quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra. No puedo hacerme a la idea de otra especie de religión. Una religión reducida a un mero

23. W. BARRY, *Cardinal Newman* 1904, 253.

24. *Apología* 21.

25. *Essay* 377.



sentimiento es para mí un sueño y un engaño. Así como no puede haber amor filial sin la existencia de un padre, tampoco puede existir devoción sin la existencia de un Ser Supremo»<sup>26</sup>.

Ambos puntos de arranque sirven como hilos conductores para recorrer e interpretar tanto la vida de Newman como su concepción religiosa. No son hilos paralelos, sino que suponen dos accesos a una realidad unitaria que se hallan comunicados entre sí. La experiencia de Newman es vivencia íntima de un principio objetivo divino que difunde luz y vida. La experiencia remite al Ser que la produce en el alma, mientras que la presencia (objetiva y subjetiva) de ese Ser explica y justifica la experiencia.

Se ha dicho que una especie de antinomia recorre todas las obras importantes y los asuntos centrales newmanianos. Así encontramos la oposición tajante de ortodoxia y herejía en los Arrianos del siglo IV (1833) y en el Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina cristiana (1845); el contraste entre Fe y razón en los Sermones Universitarios; la abismal diferencia entre mentalidad creyente y mentalidad racionalista, expuesta en el Tracto 73 (1836); la distancia entre el *ethos* del hombre simplemente culto y educado y el *ethos* religioso, que viene planteada en la Idea de la Universidad (1852); la oposición entre captación real y nocional de la religión, que impregna la Gramática del Asentimiento (1870); y el desnivel que media entre la naturaleza y la gracia, desarrollado en los Discourses to mixed Congregations<sup>27</sup>.

No se encuentra, sin embargo, en toda la obra de Newman una dialéctica de oposición entre experiencia subjetiva del creyente y realidad objetiva del Misterio sobrenatural.

No podía ocurrir de otro modo en una concepción religiosa que, como la newmaniana, recoge mucho del espíritu y el estilo agustinianos. Para San Agustín, en efecto, la experiencia es principalmente iluminación interior, que se inserta en el proceso psicológico de la conciencia. Actividad propia del entendimiento creyente, y nunca mera construcción mental a priori, el momento psicológico

---

26. *Apología* 42.

27. J. WALGRAVE, *Le Développement du dogme*, París 1957, 43.



del proceso cognoscitivo origina e informa la experiencia interior del conocimiento.

San Agustín consideró este momento psicológico del conocer como decisivo en cuanto lugar de la experiencia del mundo en la que el hombre alcanza su experiencia de Dios. A pesar de su filiación intelectual neoplatónica, Agustín no acepta el innatismo platónico de las ideas, que en el terreno religioso de la dinámica del acto de fe podría haber implicado un cierto solipsismo.

«Sin la teoría agustiniana de la iluminación es difícil comprender su experiencia del mundo como experiencia de Dios que se produce en la interioridad del hombre como lugar de encuentro verdadero con Dios en el alma»<sup>28</sup>.

7. Dios, el mundo y el alma son también fundamentales en la concepción newmaniana de la experiencia religiosa, y aunque Newman no suscribe todos los particulares técnicos de la doctrina agustiniana de la iluminación, la tiene en cuenta en lo sustancial.

Esto significa, como veremos enseguida, que lo que parece una relación inmediata entre Dios y la conciencia, que podría prestarse a objeciones de mero subjetivismo, es una relación que se halla mediada por el mundo exterior visible, y de modo particular por la Iglesia como lugar privilegiado para la comunión de los hombres con Dios. La Iglesia es aquí además criterio final de legitimación y comprobación de toda experiencia religiosa.

Esta experiencia descansa para Newman, contra todo planteamiento idealista, en la convicción de una correspondencia entre ser de las cosas y verdad, y entre verdad y conocimiento, percibido todo ello en la vivencia humana como articulación o inserción de la existencia sobre la verdad misma de las cosas.

La oscuridad de la experiencia va unida aquí a su más absoluta certeza. Supone la toma de conciencia de una presencia constituyente que nunca deviene totalmente constituida. Hay siempre en ella algo más, o mucho más, que la simple interioridad del sujeto.

28. A. GONZÁLEZ MONTES, *Lugar...*, Estudios eclesiásticos 62 [1987] 139.

En este marco de ideas debe interpretarse la denominada primera conversión de Newman, que es narrada al principio de la *Apología*. El breve relato dice así: «Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) ocurrió en mí un gran cambio de ideas. Caí bajo la influencia de un Credo definido y recibí en mi inteligencia impresiones de dogma que, por la misericordia de Dios, nunca se me han borrado ni oscurecido»<sup>29</sup>.

Este punto de partida del desarrollo espiritual de Newman no fue ciertamente una experiencia mística. Tampoco se trató de una impresión estético-religiosa recibida en la imaginación. Algunos newmanianos han interpretado el relato como la descripción de un conocimiento intuitivo de la idea de Dios en toda su profundidad (M. Laros). Pero una interpretación semejante, que opone lo intuitivo a lo discursivo, resulta muy difícil de suscribir<sup>30</sup>.

La vivencia referida por Newman, que es descrita no en sí misma sino en sus consecuencias, no fue una intuición intelectual de la idea de Dios, sino una gracia divina ordinaria de acentuada intensidad, que supuso para el jóven evangélico una *percepción real* del Misterio cristiano. De aquí deriva en alguna medida el contraste que Newman establecerá ya siempre entre lo que denomina captación *nocional* de la fe, que se caracteriza por su naturaleza intelectual y abstracta, y la captación *real* de esa misma fe, que supone una comunicación de todo el ser del creyente con el mundo invisible de los misterios revelados.

Así como la conciencia del sujeto posee la facultad de comunicar con la realidad de las cosas, cuyas impresiones recibe en sus sentidos y en su espíritu, así también la conciencia del creyente alarga y amplía este proceso y es capaz de conectar, mediante la fe, con la *res* creída. Cuando Newman habla, en este contexto, de *imaginación* se refiere generalmente a la capacidad del cristiano de llegar con el acto de fe, no solo a las palabras de la fórmula dogmática, sino hasta los objetos teologales que se contienen en esas palabras.

---

29. *Apología* 5.

30. S. GEIGER, *Der Intuitionsbegriff in der Kath. Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1926, 79.



Newman parece actualizar en su visión religiosa una idea de Tomás de Aquino, que insiste en el hecho de que el acto de fe del creyente no termina en el revestimiento terminológico de la doctrina creída sino en el mismo misterio que constituye su núcleo. La fe es «*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*»<sup>31</sup>.

La presencia del misterio en el alma implica además la activación de emociones de variable intensidad, que son concomitantes a aquella presencia, y que son suscitadas por ella. Dominada y estimulada por la presencia de lo real misterioso, el alma creyente pone en ejercicio todas sus potencias activas, tanto intelectuales como afectivas. Los misterios divinos y su operación en el alma se hacen objeto de una certeza moral tan sólida que equivale a una certeza física. En este marco deben interpretarse las siguientes palabras de Newman: «la religión era para mi más una realidad de experiencia que una realidad de fe»<sup>32</sup>.

En otro lugar leemos: «hay en el progreso del cristiano un momento en el que puede considerar segura su elección; pueda o no pueda asegurarlo por sí mismo, hay tiempos en los que siente dentro de él la acción del Espíritu de Cristo, que mortifica su carne y eleva su mente a las cosas altas y celestiales»<sup>33</sup>.

El creyente puede en la práctica asentir en su acto de fe *como si viera* el objeto creído. En el comienzo de la *Grammar of Assent* dice Newman: «¿Puedo yo creer como si viera? Puesto que tal asentimiento requiere una experiencia presente o un recuerdo del hecho de que se trata, parece a primera vista como si la respuesta debiera ser negativa; porque, ¿cómo puedo yo asentir como si viera, sin haber visto? Y sin embargo, nadie puede ver a Dios en este mundo. Creo, no obstante, que el asentimiento real es posible»<sup>34</sup>.

Newman se refiere con estas palabras a la operación del espíritu humano que hace posible el asentimiento real a los objetos conocidos, sean naturales o sobrenaturales, y que suele expresar con el verbo *To realize*.

---

31. In 3 Sent. 25, 1, I, 1 obj. 4.

32. *Idea* 6

33. *University Sermons*, 50.

34. *El Asentimiento religioso*, 115.



Este término, que desempeña una función muy preeminente en la concepción religiosa y filosófica de Newman, significa hacer de la verdad una realidad viva y plena, apropiarse un pensamiento, un sentimiento o un hecho de tal modo que se experimente plenamente la impresión vital que de ellos deriva: es ser uno consciente a la vez de sí mismo y del objeto conocido. Solo la aprehensión real de una verdad cristiana suministra la fuerza para actuar, mientras que *«the mere hereditary christian who has never realized the truth which he holds is able to do nothing»*. El conocimiento real es lo contrario de un conocimiento nocional, árido, infecundo, teórico (notional, barren, improductive, theoretical), un conocimiento y modo de hablar que confunde las sombras con las cosas [*accepting shadows for things*]<sup>35</sup> (PPS VI, 263). Pocas palabras se encuentran con tanta frecuencia en los escritos de Newman como *«to realize, reality, real, unreal»*. Nuestro autor se dedica continuamente a establecer la diferencia entre lo real y lo irreal. El criterio para la distinción se encuentra en aquella única realidad esencial que se anuncia sin interrupción en el sentimiento de la presencia de Dios. Lo que no puede sostener la confrontación con esa realidad no encierra para Newman valor alguno<sup>36</sup>.

8. La experiencia religiosa posee para Newman aspectos transmisibles y otros que no se pueden transmitir. Esta experiencia no es nunca puramente pasiva. Podemos afirmar que es el aprehender de quien es aprehendido, es el dejarse uno envolver en el momento mismo en que uno capta. Por este motivo no se la puede demostrar de manera taxativa ni se la puede generalizar de modo neutral.

Escribe Newman: «En lo que toca a la investigación religiosa, cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y tiene derecho a hablar sólo en lo que a él se refiere. Le bastan sus propias experiencias, pero no puede pretender hablar por los demás; no puede asentar una ley general; sólo puede aportar sus propias experiencias al acervo común de hechos psicológicos. Sabe lo que le ha

35. PPS VI, 263.

36. G. VELOCCI, *Newman místico*, 212.



satisfecho y lo que le satisface: si le satisface a él, es probable que satisfaga también a otros; si, como él cree, es verdad, recibirá también la aprobación de otros, porque no hay más que una sola verdad»<sup>37</sup>.

Existe en cualquier caso un proceso de simbolización de la experiencia religiosa, que es imprescindible para poder comunicarla a otros y preservarla en el tiempo. Sobre esta base simbólica, cuya expresión fundamental es el lenguaje, se construye precisamente todo el cuerpo de dogmas, tradiciones religiosas, devociones, rituales y reflexión teológica.

Una cierta percepción íntima del misterio de Dios vivo parece encontrarse —como hemos visto más arriba— en el centro de la experiencia religiosa de Newman. La hallamos formulada con mucha expresividad en ardientes páginas de *Meditations and Devotions*. Allí podemos leer el texto siguiente:

«Dios Omnipotente, Tú eres la única perfección infinita. Desde la eternidad, Tú eres el Absoluto, el único Absoluto. Tuyos son los atributos más maravillosos que la mente humana pueda concebir, tuyos son también aquellos atributos innumerables que la mente no es capaz de imaginar. Estoy convencido de ello por la experiencia directa de tus bendiciones y gracias, por las pruebas de tu sublime existencia y de tus atributos, con los que mi razón se encuentra a cada paso, y de los que no puedo dudar ni discutir. Estoy convencido de ello por la prolongada e íntima familiaridad con esta misma convicción, que se ha convertido en parte de mi estructura racional. En torno a la idea de tu Ser, como piedra angular, se ha construido la vida de mi espíritu: sin ella todo se desharía en fragmentos. Estoy convencido de ello por la íntima percepción de mi conciencia, como si se tratara de un hecho experimental, tanto que negar la personalidad de Dios equivaldría para mí a negar también la mía: negarle a El la existencia significaría privarme a mí mismo de la base sobre la que fundamentar mi propia existencia» (pág. 338).

Es bien conocida la dificultad de Newman para acercarse intelectual o experiencialmente a Dios a través de la creación visible. Admitiendo sin reservas el valor de la demostración metafísica de la

---

37. *El Asentimiento religioso*, 338-339.



existencia de Dios, Newman la juzga, sin embargo, demasiado profunda y sutil, además de compleja e indirecta<sup>38</sup>. Las pruebas clásicas de tipo deductivo —nos dice— «no me dan calor ni me iluminan; no destierran el invierno de mi desolación, ni hacen despuntar los brotes y crecer las hojas dentro de mi, ni alegran, en fin, mi ser moral»<sup>39</sup>.

Se podría pensar que la mirada a la naturaleza visible bloquea para Newman el acceso a Dios. Pero no ocurre así. La perspectiva de interioridad y la viva percepción del *Ens Realissimum* en el fondo de la conciencia no se opone en la visión newmaniana al hecho de que la experiencia del mundo sea el horizonte cognoscitivo donde sucede la experiencia de Dios, por una suerte de inducción a partir de la realidad mundana. La experiencia se caracteriza en Newman —como ocurre en todo fenómeno experiencial genuino— no solo por la *inmediatez*, sino también por la *mediación*. El salto existencial del creyente no deriva de un proceso lógico-mental, pero tiene que ver con sucesos externos que son recreados por la conciencia.

Así cabe interpretar la experiencia de Saulo en el camino de Damasco, la visión de Moisés en la zarza ardiente, y el estupor religioso de Pedro ante la pesca milagrosa. Así cabe entender también la propia conversión de Newman, que ocurrió en el horizonte de una luz objetiva reflejada en hechos históricos, sin los que no habrían tenido lugar las reacciones íntimas desencadenadas en el fondo de su conciencia.

La experiencia religiosa no ocurre fuera del mundo ordinario de la persona. Es una más en el vasto espectro de las experiencias humanas. Revela que lo que llamamos realidad ordinaria o cotidiana contiene en su interior otra realidad más profunda que se expresa a través de aquella, a la vez que la relativiza y la hace precaria.

Newman tiene en cuenta estas consideraciones en lo que formula con el nombre de *principio sacramental*, que es muy importante para entender el modo en que concibe la experiencia religiosa en su relación con el mundo visible.

38. PPS VI, 339.

39. *Apología*, 189-190.



El principio sacramental supone la antítesis entre sombra y realidad, un tema siempre vivo en el pensamiento newmaniano. El entero mundo es una sombra en un doble sentido: 1) en el sentido de que se trata de algo mudable, inestable, y apenas consistente; 2) porque *todos los fenómenos son un signo y un medio de ascensión hacia la realidad del mundo invisible*. No hay cosa, por inestable y vacía que pueda ser, que no sugiera la presencia de una realidad de la que imita pálidamente la forma y las líneas.

Dice nuestro autor: «el sistema sacramental es la doctrina según la cual los fenómenos materiales son a la par figuras e instrumentos de realidades invisibles; es una doctrina que abarca en su plenitud no sólo lo que anglicanos y católicos creen sobre los sacramentos, sino también el artículo de la comunión de los santos y otros misterios de la fe»<sup>40</sup>.

El mundo se manifiesta así al hombre y a la mujer creyentes como un mundo sacramental, es decir, un mundo en el que la realidad visible contiene muchos signos de la presencia invisible, pero solícita, de Dios. Las cosas de la tierra son ciertamente algo en sí mismas. Pero son también un lugar de paso que conduce a otras cosas más radicales y últimas.

El mundo posee ventanas a la trascendencia. La realidad de la vida cotidiana no es cuestionada y ni siquiera puesta entre paréntesis por la experiencia religiosa, pero es trascendida por ésta, en base a la capacidad que la realidad cotidiana tiene para remitir a lo absoluto y provocar encuentros con Dios en el interior del alma.

Estos encuentros o experiencias interiores son cualitativamente distintos de la experiencia ordinaria. La perforan, por así decirlo, aunque parezcan estar en continuidad con ella. Las cosas finitas del mundo contienen de ese modo intimaciones o señales de trascendencia y de realidad absoluta, que existen y nos sobrevienen al margen y por encima de nuestros deseos.

Hay que decir asimismo que, para Newman, la experiencia de Dios que hace el cristiano ocurre siempre en el marco de la Iglesia.

---

40. *Apología*, 17.



Es en esta comunidad viviente, humana y divina, donde se percibe y se experimenta a Dios. La Iglesia es en efecto el lugar privilegiado en este mundo para el encuentro del hombre con lo divino, el signo primordial de la presencia de Dios entre los hombres.

Después de la Ascensión —dice Newman— «hemos perdido la presencia sensible y consciente de Cristo; no lo podemos ver ni sentir, no podemos conversar con El, ni seguirlo de ciudad en ciudad; pero gozamos de una visión y posesión tuyas que son inmateriales, internas y reales; es una posesión más real y más presente que la disfrutada por los Apóstoles en los días de Su carne mortal, porque es una posesión espiritual e invisible. Sabemos que en este mundo cuanto más nos está cercano un objeto, menos podemos contemplarlo y comprenderlo. Cristo se ha hecho del todo próximo a nosotros en la Iglesia cristiana»<sup>41</sup>.

9. A modo de *conclusión* podemos afirmar que Newman nos presenta una concepción del Cristianismo en la que importa ante todo la *existencia* según Jesucristo, de la que la experiencia representa solamente una parte. Newman es en este aspecto precursor de ideas que han sido tenidas en cuenta y desarrolladas por cristianos modernos, como Romano Guardini y otros autores que buscan una visión de totalidad, según pautas agustinianas.

Newman proporciona, de otro lado, una alternativa al emocionalismo religioso, y a la idea de la Revelación entendida como experiencia. La Revelación no deriva de la experiencia del cristiano, sino que es esta experiencia individual la que se origina y es constituida en último término a partir de una Revelación constituyente.

La experiencia religiosa vivida y propuesta por nuestro autor nunca es irracional. Posee una naturaleza cognoscitiva, aunque se diferencie de un conocimiento meramente objetivante, análogo al que se alcanza a través de la ciencia humana. La prudente crítica newmaniana a la llamada objetividad de Dios, algo similar a la de Kierkegaard, nada tiene que ver con la de Lutero. Es la crítica de un frío conocimiento sin imitación, de una denuncia del pecado sin justifi-

41. PPS VI, 121.





cación y cambio interior del pecador, de una salvación sin penitencia ni arrepentimiento, y de una oración y un diálogo sin sobrecojimiento religioso.

Newman entiende el acto central de la *realización* o vivencia real de la realidad divina, no de un modo antiintelectualista, sino como la profundización de una percepción conceptual, que ocurre en el marco de una percepción experimental de toda la persona. «Cuanto más plenamente esté la mente poseída por una experiencia, tanto más vivo y profundo será su asentimiento»<sup>42</sup>.

Entre experiencia y razón existe una relación profunda. La experiencia no solo es punto de partida de la razón, sino que tiene que ver con la totalidad de la vida espiritual consciente, en su génesis y en su desarrollo. Puede decirse que la experiencia religiosa engloba y contiene dentro de sí misma a la razón creyente. La razón se inscribe en la experiencia; y ésta precede, envuelve y sobrepasa a la razón, logrando, mediante la gracia, certezas que trascienden la lógica de los argumentos racionales, e impulsando decisiones personales de gran significado.

José Morales  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

---

42. *El Asentimiento religioso*, 63.

